

El marxismo frente a la utopía realista de John Rawls

FERNANDO LIZÁRRAGA**†

Con calculada desmesura, el filósofo británico G. A. Cohen ha escrito recientemente que *Teoría de la Justicia*, de John Rawls,¹ merece ser considerada, junto con la *República* de Platón y el *Leviatán* de Thomas Hobbes, como una de las

* O texto publicado nesta seção “Comentários” faz parte de uma nova proposta de CM, que retoma de forma mais sistemática um dos objetivos fundamentais da revista – ampliar nossa intervenção no debate de ideias. Estes textos têm como objetivo apresentar, de maneira introdutória e crítica, autores e teorias que se encontram fora do campo do marxismo e tenham presença ativa e repercussão no conjunto das Ciências Humanas. Apresentados sempre na seção “Comentários”, terão a seguinte estrutura: a) exposição introdutória e geral dos principais elementos da teoria em debate; b) elaboração de críticas e questões que, de uma perspectiva marxista, podem ser feitas a essa teoria; e c) reflexão sobre os possíveis pontos positivos de contato entre tais teorias e o marxismo (em alguma de suas versões). CM já publicou em edições anteriores textos dessa natureza. Podemos lembrar, entre outros: “Em defesa da história: o marxismo e a agenda pós-moderna”, de Ellen M. Wood (nº 3), “Habermas e Weber”, de Michael Löwy (nº 9) e “Para realizar a América, de Richard Rorty e sua recepção no Brasil”, de Suze Piza (nº 17). Examinar autores e correntes atuantes no debate contemporâneo, a partir da crítica marxista, é um dos objetivos permanentes da revista e que justificam nosso trabalho editorial. Os colaboradores da CM estão convidados a contribuir com essa iniciativa, propondo textos de “apresentação crítica” ou sugerindo teorias e autores que poderiam ser contemplados. Nesta oportunidade, o comitê editorial manifesta seu agradecimento a Paula Marcelino, pesquisadora do Cemarx e da UFBa, que nos apresentou esse projeto, bem como o reconhecimento pelo eficiente trabalho de levantamento e de sugestão de textos com este perfil.

** MA en Filosofía Política (University of York), doctor en Ciencias Sociales (UBA), investigador del Centro de Estudios Históricos sobre Estado, Política y Cultura (Cehepyc-Clacso), Neuquén, Argentina.

† Agradezco a Atilio Boron, Miguel Ángel Rossi y Paula Vidal por sus valiosos aportes a una primera versión de este artículo.

1 John Rawls. *Teoría de la Justicia*. México: Fondo de Cultura Económica, 2000.

obras fundamentales de la filosofía política.² La principal razón que aduce para incluirla en esta tríada es que, en términos hegelianos, la teoría del pensador de Harvard representa el punto en que la política de la izquierda liberal norteamericana y de la socialdemocracia europea alcanza conciencia de sí misma. Más allá de la validez de esta afirmación, el lugar concedido a Rawls por parte de uno de los más sofisticados filósofos marxistas de nuestros días ilustra el impacto del pensamiento rawlsiano sobre el socialismo y el materialismo histórico en particular. No nos proponemos realizar aquí un repaso exhaustivo de las contribuciones de Cohen y otros pensadores de izquierda al debate con el igualitarismo liberal; buscamos, en cambio, desarrollar algunas reflexiones sobre por qué la obra de un filósofo burgués ha logrado tanta influencia sobre buena parte de la tradición socialista, especialmente entre intelectuales que – a pesar de otras profundas disidencias – comparten la necesidad de recuperar el contenido ético del marxismo y no eluden, por razones dogmáticas o tácticas, el desafío de polemizar con lo más granado del pensamiento burgués contemporáneo. No se trata, por supuesto, de proponer el retorno a un utopismo pre-científico, sino de equilibrar la dimensión explicativa y la (reprimida y/o negada) dimensión ético-normativa del socialismo.

Como es sabido, la teoría de Rawls (en su primera y más radical formulación) concibe a la justicia como “primera virtud de las instituciones sociales” y postula principios aplicables a la “estructura básica” de una “sociedad bien ordenada”, en condiciones de persistentes circunstancias de justicia (moderada abundancia y moderado egoísmo). Los dos principios de justicia son generados mediante un artificio contractual altamente formalizado: la Posición Original. En esta escena hipotética, personas morales que poseen una concepción del bien (cualquiera sea) y un sentido de justicia (cualquiera sea), y que a su vez son libres, iguales, racionales y mutuamente desinteresadas, deliberan tras el Velo de la Ignorancia. Este velo les impide conocer sus circunstancias particulares (talentos, salud, género, edad, posición social etcétera) y, por ende, no pueden hacer valer sus ventajas ni verse perjudicadas por sus desventajas. Rawls considera que esta Posición Original es completamente justa (en tanto elimina la influencia de los factores arbitrarios dados por las “loterías” natural y social) y, por consiguiente, presume que los principios escogidos son también plenamente justos.

Ahora bien; los seres que habitan la Posición Original alcanzan un acuerdo unánime en torno de dos principios. El primer principio establece que “[c]ada persona ha de tener un derecho igual al más extenso sistema total de libertades básicas, compatible con un sistema similar de libertad para todos”. Se trata de un principio de libertades equitativas que, además, goza de prioridad casi absoluta por sobre el segundo principio. Este último, a su vez, prescribe que

2 G. A. Cohen. *Rescuing Justice and Equality*. Cambridge: Harvard University Press, 2008, p.11.

[l]as desigualdades económicas y sociales han de ser estructuradas de manera que sean para: a) *mayor beneficio de los menos aventajados, de acuerdo con un principio de ahorro justo* [Principio de Diferencia], y b) unidos a los cargos y las funciones asequibles a todos, en condiciones de justa igualdad de oportunidades.³

El Principio de Diferencia – según el cual las desigualdades económicas y sociales son justas en tanto y en cuanto benefician a los menos aventajados –, es el que ha suscitado los debates más enconados. Sin embargo, creemos, siguiendo a Jacques Bidet,⁴ que la especificación de los principios rawlsianos no debe hacernos perder de vista la intuición fundamental sobre la que se sustenta la teoría, intuición que se expresa en la denominada concepción general:

[T]odos los bienes sociales primarios – libertad, igualdad de oportunidades, renta, riqueza, y las bases del autorespeto – han de ser distribuidos de un modo igual, a menos que una distribución desigual de uno o de todos estos bienes redunde en beneficio de los menos aventajados.⁵

Desde una perspectiva marxista, lo crucial es que Rawls (a diferencia de otros liberales que asumen las desigualdades sociales como un *a priori*), explícitamente prefiere la igualdad como punto de partida, y sólo después *permite* desigualdades siempre y cuando éstas beneficien a los que están peor.

Más allá de las muchas ambigüedades del Principio de Diferencia, los fundamentos del igualitarismo rawlsiano ofrecen un óptimo anclaje para un diálogo con la tradición socialista. La más radical de las intuiciones rawlsianas es que todo aquello que viene dado por el azar -aquello que escapa a la responsabilidad de cada quien-, no puede tener incidencia alguna en términos de la distribución de cargas y beneficios sociales. Así, la justicia social, entendida como justicia distributiva, no puede verse afectada por lo que es producto de la mera (buena o mala) suerte y, por ende, moralmente irrelevante. Según Rawls, la distribución de los talentos naturales debe ser considerada como un “acervo común”, lo cual genera derechos universales a participar en los beneficios de dicha distribución e implica que los más afortunados “pueden obtener provecho de su buena suerte sólo en la medida en que mejoren la situación de los no favorecidos”.⁶ Esta idea de la irrelevancia moral y distributiva del azar es una pieza clave en la filosofía política contemporánea. Autores como G.A. Cohen y Ronald Dworkin, entre otros, abogan por un igualitarismo radical que concibe toda desigualdad contingente como injusta.⁷

3 John Rawls, op. cit., p.280. Nuestras cursivas.

4 Jacques Bidet. *John Rawls y la teoría de la justicia*. Barcelona: Edicions Bellaterra, 2000, p.29-30.

5 J. Rawls, op. cit., p.281.

6 Ibidem, p.104.

7 Ronald Dworkin. *Sovereign Virtue*. Cambridge: Harvard University Press, 2002.

Esta elaborada convicción de pensadores contemporáneos ya estaba presente en la trama profunda de la ética marxiana. En su definitivo ensayo sobre la existencia de una concepción de la justicia (implícita) en la obra de Marx, Norman Geras rescata un párrafo poco transitado de *La Ideología Alemana* (1845-46), donde se lee:

[U]no de los principios vitales del comunismo [...] que lo distingue de todo socialismo reaccionario es [...] que las diferencias de cerebro y habilidad intelectual no implican diferencias de ningún modo en la naturaleza del estómago o de las necesidades físicas; por lo tanto el falso aserto, basado en circunstancias existentes, ‘a cada quien según sus habilidades’, debe ser cambiado [...] por el aserto ‘a cada quien según su necesidad’; en otras palabras, una forma diferente de actividad, de trabajo, no justifica desigualdades, no confiere privilegios respecto de las posesiones y el disfrute.⁸

Tres décadas más tarde, en la *Crítica del Programa de Gotha* (1875), al analizar los defectos de la distribución en la primera fase del comunismo, donde el reparto de bienes de consumo es proporcional a la productividad individual, Marx sostenía que tal distribución reconocía, “tácitamente, como otros tantos *privilegios naturales*, las desiguales aptitudes de los hombres y, por consiguiente, la desigual capacidad de rendimiento”.⁹ Los favorecidos por la naturaleza resultaban doblemente beneficiados y, así, este esquema no hacía sino consagrar una desigualdad injustificada. La coincidencia entre el punto de partida rawlsiano para preferir la igualdad (la neutralización de los factores moralmente irrelevantes) y la condena marxiana a la influencia de los “privilegios naturales” tiene implicancias extraordinarias. Al respecto, Callinicos interpreta que “Rawls pone en la olla, para ser distribuidos de acuerdo a los principios de justicia, no solamente los recursos alienables como los medios de producción, sino también los beneficios obtenidos a través del uso de los activos inalienables inherentes a los individuos”.¹⁰

Podrá objetarse que Rawls nunca promueve la socialización de los medios de producción y que jamás trepida en su preferencia por un sistema de mercado. Es verdad; Rawls no llama a la revolución socialista, pero sí explicita que los dos principios de justicia son congruentes con una sociedad basada en la propiedad social de los medios de producción. Ya en los años ‘70, autores como C.B. Macpherson consideraban que los principios rawlsianos sólo resultarían razonables en un contexto socialista.¹¹ Esta convicción se ha instalado ahora entre muchos estu-

8 En Norman Geras, “The Controversy about Marx and Justice”, en Callinicos, A. (Ed.) *Marxist Theory*. Oxford: Oxford University Press, p.258.

9 Karl Marx. *Crítica del Programa de Gotha*. Marx, K. & Engels, F. *Obras Escogidas*. Buenos Aires: Editorial Ciencias del Hombre, 1973, t.V, p.425.

10 Alex Callinicos. *Equality*. Cambridge: Polity Press, 2000, p.47.

11 Ver C. B. Macpherson. *Democratic Theory*. Oxford: Clarendon Press, 1973.

diosos de la obra rawlsiana, incluso aquellos de prosapia estrictamente liberal. Es que la igualdad inicial prevista por Rawls no sería posible sin una transformación radical del sistema capitalista y, además, el Principio de Diferencia, estrictamente interpretado, contradice la lógica maximizadora de la economía de mercado.

Por cierto que los diseños institucionales detallados no son parte de la agenda de Rawls, quien sólo presenta lineamientos generales de economía política. La suya es una empresa filosófica que, poco antes de su muerte, vino a describir con un curioso oxímoron: “utopía realista”. Según Rawls, la filosofía política debe asumirse como una tarea “realistamente utópica; esto es, como una disciplina que investiga los límites de la posibilidad política practicable”.¹² Se trata, pues, de un esfuerzo que va más allá de lo practicable para poder identificar, precisamente, lo practicable. Al respecto, el filósofo alemán Thomas Pogge, subraya que la utopía realista rawlsiana procura visualizar “un mundo social ideal que sea alcanzable desde el presente sobre un factible sendero de transición y que, una vez alcanzado, pueda sostenerse a sí mismo en su contexto real”.¹³

En sintonía con este rescate del horizonte utópico, Norman Geras ha planteado diez tesis bajo el título de “Utopía Mínima”. Sin colapsar en una mera propuesta de humanización del capitalismo, sugiere metas asequibles para eliminar las calamidades del sistema. Lo más interesante (para algunos, inaceptable) es que en su séptima tesis sostiene: “La Utopía Mínima ha de concebirse no sólo como socialista sino también como liberal”.¹⁴ Concretamente, Geras advierte que hay elementos liberales que “no están indisolublemente ligados al capitalismo”, los cuales se han traducido en prácticas e instituciones que sería razonable conservar, a menos que se piense en una armonía espontánea una vez alcanzado el socialismo. Si se recuerda que Marx previó que sólo en la fase superior del comunismo podría cruzarse el “estrecho horizonte del derecho burgués”, la tesis de Geras parece no ser tan descabellada. Y si se concede que la obra de Rawls representa lo más progresivo del pensamiento burgués contemporáneo, es difícil desecharla alegremente.

Además de lo ya señalado, la teoría rawlsiana importa por varias otras razones, que sólo indicaremos sucintamente. Importa por su rechazo al utilitarismo, a la meritocracia y a la tesis de autopropiedad, piedra angular del pensamiento neoconservador. Importa porque concibe una métrica objetiva para valorar la igualdad (los bienes sociales primarios), contradiciendo así las métricas subjetivistas utilitarias. Importa porque ensaya reglas de prioridad para evitar la arbitrariedad de las intuiciones al momento de tomar decisiones morales. Al respecto, cabe enfatizar que la prioridad de la justicia sobre la eficiencia y de lo justo sobre lo bueno resulta, por lo menos, contraria al sentido común del capitalismo en su ver-

12 John Rawls. *La justicia como equidad. Una reformulación*. Buenos Aires: Paidós, 2004, p.26.

13 Thomas Pogge. *John Rawls. His Life and Theory of Justice*. Oxford: Oxford University Press, 2007, p.27.

14 Norman Geras. *Minimum Utopia: Ten Theses*. Panitch, L. y Leys, C. (Eds.). *Necessary and Unnecessary Utopias. Socialist Register 2000*. Suffolk: The Merlin Press, 2000, p.47.

sión neoliberal. Asimismo, la prioridad de las libertades por sobre los beneficios económicos es un eficaz recordatorio para quienes todavía hoy están dispuestos a sacrificar libertades básicas a cambio de *promesas* de bienestar. En este sentido, Etienne Balibar sostiene que, en la historia, “[n]o hay ejemplos de restricciones o supresiones de las libertades sin desigualdades sociales, ni de desigualdades sin la restricción o supresión de libertades”¹⁵.

Por supuesto que la obra de Rawls está lejos de ser un edificio sin fisuras o un recetario para la felicidad. Como observa Cohen, el liberalismo rawlsiano reproduce aquella dualidad de un cielo político igualitario para el ciudadano y una tierra desigual para el hombre. El Principio de Diferencia, tomado en su formulación canónica, puede tolerar enormes desigualdades siempre y cuando se registre al menos una módica mejora para alguna de las partes y nadie salga perjudicado en términos absolutos. El problema de fondo, según Cohen, es que las razones que mueven a la igualdad inicial son abandonadas cuando se trata de justificar la desigualdad supuestamente exigida por el criterio de Pareto. En otras palabras, el rechazo de lo moralmente contingente sustenta la igualdad inicial, pero razones prudenciales justifican el abandono de la igualdad a favor de una desigualdad donde todos mejoran (o al menos no empeoran) su situación inicial.

De lo anterior pueden derivarse dos cuestiones cruciales para el socialismo. La primera cuestión es si las desigualdades admitidas por el Principio de Diferencia (y por la distribución proporcional de la primera fase del comunismo) son permitidas por imperio de la pura necesidad (es decir, porque son inevitables e independientes de las decisiones humanas) o si son necesarias porque quienes están mejor situados no contribuirán al máximo de sus capacidades y, por ende, exigirán incentivos especiales (y disruptivos de la igualdad) a cambio de sus esfuerzos. Según Cohen, la actitud de quienes no aceptan el igualitarismo rawlsiano es lo que hace necesarias (en un sentido débil) las desigualdades que el Principio de Diferencia termina justificando. Y si esto es así, el problema ya no se reduce a una cuestión de justicia en la estructura básica, sino que se extiende a las decisiones individuales. Por lo tanto, uno de los problemas de la teoría rawlsiana es que se aplica *solamente* a lo institucional y deja de lado el problema del *ethos* social que haría factible el funcionamiento de instituciones igualitarias. Además, si bien el Principio de Diferencia pretende especificar la idea de fraternidad, las desigualdades que autoriza en su versión lexical suponen el abandono de dicho ideal. En definitiva, el avanzado derecho burgués de Rawls comienza con la igualdad (a la que concibe como justa) y luego permite desigualdades (a las que también considera justas). Más realista y coherente era Marx al señalar que las desigualdades toleradas en la primera fase del socialismo eran, a un mismo tiempo, “defectuosas” (injustas) e “inevitables”.

15 En A. Callinicos, 2000, p.22.

En el pensamiento de Rawls, entonces, se observa una decidida preferencia por un punto de partida igualitario, y luego son razones prácticas (la optimalidad Pareto, la igualdad de oportunidades) las que habilitan desigualdades. Por eso, en su última obra, *Rescuing Justice & Equality* – llevando al máximo sus diferencias con Rawls y sin dejar de reconocerse como un rawlsiano de izquierda – Cohen alega que los principios de justicia de Rawls no son principios en sentido estricto, sino reglas de regulación, ya que permiten la interferencia de consideraciones distintas de la justicia. La justicia, según Cohen, equivale a la igualdad y Rawls opta por desecharla en un cierto punto. Es que Rawls, constreñido por el costado “realista” de su utopía, siempre piensa en principios (o reglas) más o menos “aplicables”, mientras que para Cohen, la indagación filosófica sobre la justicia puede prescindir de la exigencia de aplicabilidad inmediata. Aquí están en juego dos tradiciones filosóficas: mientras el constructivismo rawlsiano supone una coincidencia entre lo justo y los principios escogidos en una situación hipotética, Cohen sostiene que el concepto de justicia está en un nivel superior de abstracción y no puede quedar sujeto a consideraciones prudenciales u otros valores. En definitiva, los constructivistas rawlsianos se preguntan qué reglas serían consideradas justas en una sociedad bien ordenada, mientras que Cohen se pregunta, esencialmente, qué es la justicia. El problema de Rawls es que cree haber preguntado qué es la justicia y que ha obtenido como respuesta los dos principios de su teoría, cuando en realidad sólo ha interrogado sobre el contenido de reglas de regulación.¹⁶ A nuestro entender, no se trata aquí de elegir entre una u otra pregunta; ambas son necesarias, pero es importante no confundirlas.

Desde una perspectiva que evite considerar a Rawls como un mero apologista del *statu quo*, puede argumentarse que la justicia rawlsiana es inalcanzable en el capitalismo, ya que la igualación inicial exigiría nada menos que una revolución socialista que suprima la desigualdad en la posesión y control de los medios de producción. Puede alegarse, además, que Rawls traiciona el igualitarismo de su intuición fundamental puesto que acaba aceptando como justas desigualdades que parecen no tener límite. También es posible arguir que la enorme brecha que hay entre la pura teoría y el mundo real no hace sino condenar la teoría a la futilidad. De todos modos, y volviendo a la noción de utopía realista, o de utopía mínima en términos de Geras, la distancia entre los principios ideales y la realidad concreta cumple una crucial función crítica, puesto que sin una idea de lo que debiera ser es imposible criticar adecuadamente aquello que es. Las teorizaciones igualitario-liberales cobran fuerza crítica y normativa desde su distanciamiento respecto del mundo real. Tal como señala Callinicos, teorías como las de Rawls, constituyen auténticos “artefactos modernistas” que, desde su propia condición abstracta, “ponen en evidencia la crueldad e injusticia del mundo tardo-capitalista”.¹⁷ Esta

¹⁶ Cf. G. A. Cohen, 2008, Chapter 7.

¹⁷ Alex Callinicos. *The Resources of Critique*. Cambridge (UK): Polity Press, 2006, p.222.

es, precisamente, una de las funciones de la utopía y, en este sentido, una utopía liberal e igualitaria como la de Rawls puede contribuir a renovar la discusión que permita superar el déficit ético del marxismo. Porque, a fin de cuentas, como enfatiza Terry Eagleton, “si la noción de utopía ha de tener alguna fuerza, sólo puede hacerlo como un modo de interrogar el presente; un modo que destrabe la lógica dominante discerniendo el contorno borroso de una alternativa ya implícita” en este presente.¹⁸

18 Terry Eagleton. Utopia and its Opposites. Panitch, L. y Leys, C. (Eds.). op.cit., p.34.

LIZÁRRAGA, Fernando. El marxismo frente a la utopía realista de John Rawls. *Crítica Marxista*, São Paulo, Ed. Unesp, n.29, 2009, p.145-152.

Palavras-chave: John Rawls; Esquerda; Liberalismo; Socialdemocracia.